# Tomás de Aquino sobre la aplicación divina

Jason A. Mitchell

A finales del siglo XVI y principios del XVII, los eruditos dominicos y jesuitas estaban muy divididos sobre el tema de cómo Dios influye en la operación de la creatura, especialmente en la operación libre de la creatura racional. Domingo Báñez, OP, propuso que Dios pre-mueve físicamente a la creatura de la potencia al acto[1], mientras que Luis de Molina, SJ, desarrolló una teoría de la concurrencia divina en la que Dios actúa con la creatura y no sobre la creatura[2]. Aunque cada teoría ha tenido sus partidarios a lo largo de los siglos, ninguna teoría ha sido capaz de establecerse definitivamente como representante de la auténtica doctrina de Tomás de Aquino ni de resolver adecuadamente el problema de la causalidad divina y la libertad humana[3]. Al menos tres problemas deben reconocerse en este debate: la cuestión metafísica acerca de la interacción entre la causalidad divina y la de las creaturas; la cuestión antropológica acerca de la relación entre la libertad humana y la providencia divina; y la cuestión teológica acerca del rol de la gracia divina como un efecto de la predestinación divina. Este artículo se centrará principalmente en el primer problema metafísico[4]. Sostengo que las teorías de Báñez y Molina sufren las consecuencias del

[1] R. J. Matava, *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy "de Auxiliis" Revisited* (Leiden: Brill, 2016), 9: "La premoción física fue propuesta por Báñez como una explicación de lo que significa *Deus operatur in omni operante* (ST I.105.5): Dios obra en todos los agentes creaturales – incluidos los agentes creaturales libres – moviéndolos a actuar".

[2] *Ibid.*, 109: "Molina concibe la causalidad de Dios no como teniendo lugar *sobre* el agente humano (*a diferencia de* Báñez), sino más bien con el agente humano sobre la acción y el efecto del agente humano. Puesto que el agente humano está dotado de poderes causales propios, no necesita ninguna perfección añadida divinamente para pasar del reposo a la operación. Más bien, el agente humano ya está preparado para actuar. Sólo necesita la concurrencia general de Dios para obtener su propia autodeterminación autónoma".

[3] Brian J. Shanley, "Divine Causation and Human Freedom in Aquinas", *American Catholic Philosophical Quarterly* 77 (1998): 110: "Aparte de las inquietantes implicaciones de la *praemotio* para la libertad humana y de su falta de justificación textual, otros intérpretes de Tomás de Aquino sostienen que la doctrina no solo es innecesaria, sino que también está en contradicción con el intento básico de Tomás de Aquino de sostener la realidad de la causalidad secundaria. Porque si cada ejercicio de la causalidad secundaria requiere un empuje divino específico o premoción, que es recibida pasivamente por la potencia creado, entonces la causa secundaria no es realmente un agente activo" Réginald Garrigou-Lagrange, *The Trinity and God the Creator* (Jackson, Mich.: Ex Fontibus Company, 2015), 452-53: "Molina, sin embargo, se encontró en desacuerdo con esta enseñanza de Santo Tomás. Dijo: '[. . .] no puedo ver ni entender ese movimiento y esa aplicación en las causas segundas por las que Dios mueve a estas causas a actuar'. Para Molina, el influjo de la potencia general de Dios es simultáneo, no fluye hacia la causa segunda y la aplica a la acción, sino que fluye directamente hacia el efecto de la causa segunda, 'no como dos hombres que reman una barca'. Suárez mantuvo la misma opinión".

[4] En este artículo trataré indirectamente el segundo problema. El tercer problema lo traté extensamente en mi reciente disertación: Jason A. Mitchell, *Aquinas's Theology of Grace: Metaphysics and the New Perspective* (Rome: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2023).

movimiento escolástico tardío hacia el esencialismo[5], que tiende a dar prioridad a la esencia sobre el ser (*esse*) y disocia el ser y la operación.

En este artículo, quiero proponer la aplicación divina como una tercera alternativa, una alternativa que creo que se alinea más estrechamente con el pensamiento de Tomás de Aquino. En lugar de decir con Báñez que Dios pre-mueve física y predeterminadamente a la creatura de la potencia al acto o con Molina que Dios generalmente concurre con la creatura sosteniendo a la creatura en la existencia mientras que la creatura especifica sus actos[6], veremos que Tomás de Aquino propone que Dios mueve a la creatura aplicando las potencias operativas de la creatura a sus operaciones[7].

John Wippel se ocupó por primera vez de la aplicación divina en un artículo que contrastaba a Tomás de Aquino y Enrique de Gante sobre el problema del conocimiento divino, la potencia divina y la libertad humana[8]. Wippel volvió a ocuparse de ella en un artículo sobre las creaturas como causas del *esse*[9]. En su *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Wippel trata de la aplicación divina en el contexto de su presentación de la primera vía de Tomás de Aquino[10]. Esto es importante porque uno de los ejemplos empleados por Tomás de Aquino en la primera vía es el de un bastón (*baculus*) que es movido por una mano. El ejemplo de Tomás de Aquino, que postula que la serie de motores movidos necesita llegar a un Primer Motor Inmóvil, no especifica cómo la voluntad humana mueve la mano o cómo Dios, como Primer Motor, aplica y mueve la voluntad humana a sus operaciones. La

[5] El movimiento hacia el esencialismo puede verse especialmente en Francisco Suárez. Véase su *Disputationes Metaphysicae* 31.4.6: "Ergo huiusmodi esse quo res formaliter constituitur actu extra causas est existentia". Véase también 31.13.18: "Unde cum existentia nihil aliud sit quam essentia in actu constituta, sicut essentia actualis per seipsam vel per sua intrinseca principia est formaliter limitata, ita etiam existentia creata limitationem habet ex ipsa essentia, non ut est potentia in qua recipitur, sed quia in re nihil aliud est quam ipsamet actualis essentia".

[6] Kirk R. MacGregor, *Luis de Molina: The Life and Theology of the Founder of Middle Knowledge* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2015), 160: "[Molina] negó que los agentes secundarios deban ser movidos por Dios para usar su poder causal. Además, Molina argumentó que, intrínsecamente, la concurrencia general de Dios no es ni eficaz ni ineficaz. Más bien, es intrínsecamente neutral y es extrínsecamente hecha eficaz o ineficaz por los agentes secundarios pertinentes". Matava, *Divine Causality and Human Free Choice*, 111: "Para Molina, es de la causa secundaria de donde las acciones obtienen su especie particular. La función de la causa secundaria, para Molina, es particularizar el influjo causal inespecífico de Dios (concurrencia general)". Molina y Suárez no ven la existencia como la fuente intrínseca de la perfección sino como lo que constituye una esencia fuera de su causa.

[7] Tomás de Aquino, *ST* I, q. 105, a. 5 (Leon. 4:476): "Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem ... sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse".

[8] John F. Wippel, "Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent," en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984), 243-70, esp. 258-63. En todo momento, Wippel se refiere favorablemente a la obra de Fabro.

[9] John F. Wippel, "Thomas Aquinas on Creatures as Causes of *Esse*," en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007), 172-93.

[10] John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 451-52.

aplicación divina, pues, no es un tópico metafísico marginal, sino esencial para las pruebas de la existencia de Dios y, por tanto, central para la metafísica.

En este artículo, quiero explorar la comprensión de Tomás de Aquino de cómo Dios aplica las potencias operativas creadas de las creaturas irracionales y racionales a sus respectivas operaciones y el rol de la noción de participación en esta comprensión. Propongo que es la metafísica del *actus essendi* y la participación de Tomás de Aquino lo que le conduce a una teoría de la aplicación divina[11].

Para acercarnos a la teoría de Tomás de Aquino sobre la aplicación divina necesitamos comprender tanto la relación intrínseca entre el acto de ser (*actus essendi*), la esencia, las potencias operativas, los hábitos operativos y la operación en una creatura, como la relación extrínseca entre la triple causalidad divina y los entes creados. En la primera parte de este ensayo, estableceré los principios básicos de lo que podemos llamar la metafísica de la operación de Tomás de Aquino. En la segunda parte, dedicada a la causalidad divina, me esfuerzo por evitar la bifurcación de la causalidad eficiente y la causalidad ejemplar en dos líneas de participación correspondientes separadas[12]. Los textos de Tomás de Aquino pueden ser interpretados de tal modo que ambas causalidades se mantengan juntas en una única línea de participación, que puede incluso incorporar la noción de causalidad final. Al mantener las tres causalidades extrínsecas juntas en una línea de participación entre la creatura y el Creador, podemos dar mejor cuenta de la composición real del *ens* creado, su orden de la creatura a su fin último, y cómo la creatura alcanza su fin a través de su operación[13]. La tercera y última parte atiende especialmente a los textos de Tomás de Aquino sobre la aplicación. Esta visión general sacará a la luz cómo Tomás de Aquino contextualiza la aplicación divina y cómo la aplicación divina presupone la creación y conservación de las potencias operativas de la creatura. Veremos que Tomás de Aquino no habla de predeterminar o pre-mover la voluntad humana, sino de inclinar la voluntad humana y aplicarla a la operación de la creatura de acuerdo con la naturaleza racional de la creatura.

---

[11] Algunos intérpretes de Tomás de Aquino ven la operación como algo añadido a la esencia existente en lugar de como una expansión mediata de la perfección del acto de ser, que en sí mismo permanece *fixum et quietum* en un ente (*ens*).

[12] Alain Contat, "*Esse, essentia*, *ordo.* Verso una metafisica della partecipazione operativa", *Espíritu* 61 (2012): 17-18. La bifurcación de la causalidad eficiente y la causalidad ejemplar asocia la causalidad ejemplar a la esencia y lleva a algunos escolásticos a separar la participación en "participación por composición" y "participación por similitud". Esto conduce a una visión dualista del *ens* como una composición de dos actos: (1) la esencia (acto formal y perfección) que se relaciona con Dios según la causalidad ejemplar y es como Dios por similitud y (2) la existencia (acto existencial y perfección) que se relaciona con Dios según la causalidad eficiente. La operación, desde este punto de vista, tiende a considerarse como un tercer acto o perfección que se añade a estos dos actos.

[13] Una sola línea de participación entre Dios y la creatura, en lugar de dos líneas de participación, integra mejor la causalidad eficiente, ejemplar y final. Cuando decimos que la creatura tiene el ser por participación, significa que su ser depende de Dios, imita a Dios y está ordenado a Dios. La interpretación que emplea dos líneas de participación asocia el ser con la causalidad eficiente y la esencia con la causalidad ejemplar y tiende a dejar fuera de juego la causalidad final. Suárez, por ejemplo, tiende a negar que la causalidad final sea una causa real.

## Metafísica de la operación

Tomás de Aquino sostiene que el sujeto de la metafísica es el ente en cuanto ente (*ens inquantum est ens*) o el ente común (*ens commune*). El ente (*ens*), tal como lo estudia la metafísica, es "lo que participa finitamente en el ser" (*esse*)[14]. John Wippel ha señalado que, según Tomás de Aquino, esta participación del ente (*ens*) en el ser (*esse*) es triple: participación en el *esse commune*, participación en el *actus essendi* y participación en el *Esse subsistens*[15]. He argumentado en otro lugar, con Daniel De Haan y Gregory Doolan, que las tres participaciones pueden vincularse a los tres modos de participación de Tomás de Aquino. Formalmente, la participación en el *esse* se refiere a la participación de una sustancia finita en su acto de ser (*actus essendi*) según el segundo modo de participación. Fundamentalmente, se refiere a la participación de una sustancia creada en una semejanza del *Esse subsistens* según el tercer modo de participación. Nocionalmente, se refiere a la participación de una sustancia individual en el *esse commune* según el primer modo de participación[16].

La interpretación tomista desarrollada en gran parte por Cornelio Fabro y Étienne Gilson[17] entiende el acto de ser (*actus essendi*) como la "actualidad de todos los actos" y "la perfección de todas las perfecciones"[18]. El acto de ser, según esta interpretación, es el acto actuante y la fuente última e intrínseca de toda la perfección de un ente finito. El rol de la esencia (como *potentia essendi*) no es añadir otra perfección al acto de ser, sino limitar, determinar, medir y especificar el acto de ser. En la visión fabriana, el orden (*ordo*) de la creatura a su fin no se reduce completamente a la esencia, sino que se ve como consecuente a la especificación de la esencia y arraigado intrínsecamente en el acto de ser, que busca comunicarse a sí mismo en el mayor grado posible[19]. Esta interpretación, por tanto, se opone a la visión escolástica de que el *ens* creado es una mezcla de dos perfecciones, con la esencia confiriendo perfección formal a la sustancia aparte de la existencia, y la existencia añadiendo una perfección existencial separada a esta perfección formal.

---

[14] Tomás de Aquino, *In De caus.* (Saffrey 47): "ens autem dicitur id quod finite participat esse".

[15] Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 110-31.

[16] Jason A. Mitchell, "Aquinas on *esse commune* and the First Mode of Participation", *The Thomist* 82 (2018): 566. Véase Daniel D. De Haan, "Aquinas on *actus essendi* and the Second Mode of Participation", *The Thomist* 82 (2018): 573-609; Gregory T. Doolan, "Aquinas on *esse subsistens* and the Third Mode of Participation", *The Thomist* 82 (2018): 611-42.

[17] Alain Contat esboza las tres principales interpretaciones de la metafísica de Tomás de Aquino que han emergido. Mientras que el enfoque clásico (Cayetano, D. Báñez, R. Garrigou-Lagrange, L.-B. Geiger, T. Tyn) se caracteriza a menudo por un dualismo de perfección formal y existencial, y el enfoque trascendental (K. Rahner, J. B. Lotz) está marcado por el rol del conocimiento en la relación entre el ente finito y el ser infinito, el enfoque de Fabro y Gilson, que a veces se etiqueta de "Tomismo intensivo", arraiga intrínsicamente la perfección de la creatura en el acto de ser (*actus essendi*) que, a su vez, participa causalmente en el ser divino. Véase, por ejemplo, Alain Contat, "La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain: Tomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro", en *Actus essendi. Saint Thomas d'Aquin et ses interprè*tes, ed. Matthieu Raffray (París: Parole et Silence, 2019), 369-433.

[18] Véase Tomás de Aquino, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

[19] Véase Alain Contat, "*Esse*, *essentia*, *ordo*. Verso una metafisica della partecipazione operativa", *Espíritu* 61 (2012): 29.

Es importante comprender cómo se oponen ambas interpretaciones, ya que esto afectará en última instancia a la interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino sobre la moción y la aplicación divinas. La visión tomista clásica o barroca tiende a ver el ente (*ens*) como una esencia subsistente a la que se añade la existencia[20]. La visión fabriana o gilsoniana ve el ente (*ens*) como un acto participado de ser medido y especificado por su esencia correlativa.

Según la visión escolástica tardía, el ente (*ens*) es como una mezcla dualista de dos perfecciones, una formal y otra existencial. Las perfecciones accidentales y la operación tienden a ser vistas como una tercera perfección que se añade a la esencia existente. Esto se ve en la interpretación del *esse accidentale*. En lugar de enraizar el "*esse* accidental" en el único *actus essendi* de la sustancia, estos intérpretes plantean un "*esse*" adicional conferido por la forma accidental que es distinto y no está verdaderamente conectado con el *actus essendi* de la criatura[21]. Por ejemplo, la metafísica de Báñez disocia el *esse* de un accidente del *esse* de la sustancia. La razón que aduce es que el *esse* de un accidente es dependiente de un sujeto, mientras que el *esse* de una sustancia es un acto independiente. El *esse* de un accidente es "existencia en otro" o "in-existencia". Báñez da también una razón teológica: "El tercer argumento procede de la actualidad de los accidentes en el orden sobrenatural. Tales accidentes deben, por proporción, ser actuados por el *esse* en el orden sobrenatural. Sin embargo, en el orden sobrenatural solo hay una sustancia actual: la sustancia divina. Por tanto, los accidentes sobrenaturales que se encuentran en las sustancias naturales no existen por el *esse* de las sustancias naturales que modifican; de ahí que el *esse* sustancial y el accidental deban ser realmente distintos"[22].

En la visión de la escolástica barroca, el *ens* creado es visto como una mezcla compuesta de tres perfecciones. La perfección formal es conferida por la esencia y ésta hace del ente (*ens*) lo que es. La perfección existencial es conferida a la esencia por el *esse*, que sitúa a la esencia finita fuera de la nada y de su causa. Las perfecciones accidentales son conferidas por formas u operaciones accidentales, que se añaden a la esencia subsistente existente. En definitiva, esta visión disocia la operación del ser y la plantea como una perfección adicional sin enraizarla en el acto de ser de la creatura. Esta concepción del ente creado lleva a Báñez a establecer un paralelismo entre la causa del ser y la causa de la acción y a plantear la pre-moción divina como aquello que mueve a la creatura, que está en potencia, del no-acto al acto, de la no-operación a la operación. Aparentemente ausente en la metafísica de Báñez está el reconocimiento de que la creatura ya está en acto de alguna manera y tiene la

[20] Véase Alain Contat, "Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (seconda parte)", *Alpha Omega* 11 (2008): 232.

[21] Véase Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 254: "Al menos desde Capreolo, a principios del siglo XV, se pueden encontrar destacados comentadores que sostienen que Tomás asigna una existencia o *esse* a los accidentes que es distinta de la de su sujeto sustancial. Esta lectura sigue teniendo sus defensores hasta nuestros días, e incluye a muchos intérpretes de Tomás de Aquino del siglo XX".

[22] Benjamin S. Llamzon, "Supposital and Accidental *Esse*: A Study in Banez", *The New Scholasticism* 39 (1965): 180.

capacidad y la potencia participada de actuar. Se justifica una visión más matizada de las potencias operativas de la creatura.

Desde la visión fabriana y gilsoniana, el *actus essendi* es *fixum et quietum* en un *ens* creado[23] y es la fuente intrínseca de *toda* perfección. La esencia creada no confiere una perfección distinta, sino que especifica la perfección del ente y la ordena a su fin último. La distinción fabriana entre "ser como acto" (*esse ut actus*) y "ser en acto" (*esse in actu*) permite al metafísico distinguir la esencia del acto de ser en el plano de los principios y contemplar diversos niveles de potencia y actualidad en el *ens* finito. El *esse* substancial, pues, puede referirse tanto al *actus essendi* que la sustancia tiene por participación como al ser-en-acto (*esse in actu*) de la sustancia. En esta interpretación, los accidentes no confieren su propio *actus essendi* a la sustancia. El *esse* accidental es el ser-en-acto (*esse in actu*) del accidente, que es inherente a la sustancia y, por tanto, depende intrínsecamente del *actus essendi* de la sustancia. Esta línea de interpretación también ve el *actus essendi* en lugar de la esencia como *virtus essendi*, es decir, la capacidad actuante del propio *esse*.

El texto explícito de Tomás de Aquino sobre la triple perfección de una cosa no la divide, como hacen algunos escolásticos, en formal (*esse essentiae*), existencial (*esse existentiae*) y operativa (*esse accidentis*). Más bien, Tomás de Aquino distingue: (1) la perfección de su constitución en el ser (*esse*); (2) sus perfecciones accidentales que son necesarias para su operación perfecta; y (3) la perfección de alcanzar su fin[24]. Según la interpretación fabriana y gilsoniana, toda la perfección de una cosa pertenece a su ser[25]. Así, la constitución en el *esse* no se refiere a una mezcla de dos perfecciones, sino a una limitación y especificación de la perfección del ser por la esencia. Las perfecciones accidentales se añaden a la sustancia, pero dependen del único acto de ser de la sustancia. La consecución del fin mediante la operación remite intrínsecamente a la potencia actuante (*virtus*) del acto de ser, mediada por la esencia, las potencias operativas y los hábitos operativos.

En el ente humano, las potencias operativas del intelecto y de la voluntad fluyen de la esencia del alma humana[26], que mide y especifica el acto de ser de la creatura racional. Los hábitos operativos (como las virtudes adquiridas) tienen como sujeto a las potencias operativas. Los buenos hábitos disponen a la creatura a obrar para el bien. En la metafísica de la operación de Tomás de Aquino, lo bueno (*bonum*) desempeña un rol fundamental. Por un lado, la creatura finita está constituida en su primera perfección mediante el acto de la creación y se dice que es buena de un modo relativo (*bonum secundum quid*); por otro lado, la creatura finita está ordenada a su fin último y a su perfección (*bonum simpliciter*), que se alcanza mediante su operación propia.

El uso de las nociones analógicas de acto y potencia nos permite comprender cómo Tomás de Aquino relaciona los diversos principios y potencias. Comparada con

---

[23] *SCG* I.20 (Leon. 13.54): "Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente".
[24] *ST* I, q. 6, a. 3.
[25] *ST* I, q. 4, a. 2.
[26] *In Sent*. II, d. 3, q. 7, a. 2, ad 2.

el acto del ser, la esencia creada es la potencia del ser (*potentia essendi*). La esencia misma es un acto actuado y un principio especificante[27]. Las potencias operativas son especificadas por la esencia y actuadas por el acto de ser de la creatura. Son actos actuados y, sin embargo, están ordenados y están en potencia a actos segundos. Por ejemplo, el ente humano tiene dieciocho potencias operativas del alma ordenadas a diversos objetos y operaciones[28]. Los hábitos operativos, que son cualidades accidentales, residen en las potencias y disponen las potencias operativas a la operación, o acto segundo. El alma como tal no es un acto ordenado a un acto ulterior, sino que es el último término de la generación[29]. Por lo tanto, que esté en potencia a otro acto, no le pertenece según su esencia, en cuanto que es una forma, sino según su potencia. Y así el alma misma, como sujeto de sus potencias, es llamada acto primero, ordenado a un acto segundo por medio de sus potencias[30].

Puesto que Tomás de Aquino sostiene que las potencias operativas de la creatura—que están enraizadas en el acto de ser de la creatura y especificadas, determinadas y medidas por la esencia de la creatura—son potencias activas, pero aún en potencia a la operación, será necesario establecer un Primer Motor que reduzca las potencias operativas al acto, aplicándolas a la operación de la creatura. Consideremos la causalidad divina en general antes de examinar la causalidad de la aplicación divina en particular.

## Causalidad divina

La metafísica busca no solo conocer los principios intrínsecos del *ens inquantum ens* y lo que le pertenece, es decir, los trascendentales, sino también las causas extrínsecas. Tomás de Aquino define una "causa" como "aquello de lo que se sigue el ser de algo"[31]. Causa añade a "principio" la noción de influjo o influencia sobre el ser del efecto (*causatum*)[32]. He argumentado en otro lugar que la causalidad metafísica de Tomás de Aquino eleva y transforma la causalidad físico-metafísica aristotélica de varias maneras[33]. En el plano de la causalidad intrínseca, Tomás de Aquino establece que el acto actuante de una sustancia creada ya no es la forma accidental o sustancial

[27] *ST* I, q. 77, a. 1

[28] Las dieciocho potencias son las tres potencias vegetativas (nutritiva, aumentativa y generativa), las cinco potencias sensitivas exteriores (tacto, olfato, oído, vista y gusto), las cuatro potencias sensitivas interiores (sensor común, imaginación, potencia cogitativa, memoria), las dos potencias sensitivas apetitivas (concupiscible e irascible), la potencia locomotora, el intelecto posible, el intelecto agente y el apetito racional.

[29] *ST* I, q. 77, a. 1 (Leon. 4.237): "Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis".

[30] *Ibid.* "Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur *actus primus*, ordinatus ad actum secundum".

[31] *De princ. nat.*, 3.

[32] *In Meta*. V.1, n. 751.

[33] Jason Mitchell, "From Aristotle's Four Causes to Aquinas' Ultimate Causes of Being: Modern Interpretations", *Alpha Omega* 16 (2013): 409.

(en acto), sino su *actus essendi* participado. Con respecto al acto de ser, la esencia o forma es una potencia-principio que limita y especifica el acto de ser. Y esta composición real de acto de ser y esencia infunde una teleología en la sustancia creada, ordenándola y dirigiéndola desde dentro hacia su fin, que se alcanza mediante su operación propia.

En el plano de la causalidad extrínseca, Tomás de Aquino ve, en primer lugar, que la causa eficiente última no es solo una causa moviente (como en Aristóteles), sino que es la que produce *ex nihilo* tanto el *actus essendi* de la creatura como su esencia especificante. En segundo lugar, Dios no solo se conoce a sí mismo, sino que también conoce todas las demás cosas a través de sí mismo y, como causa última ejemplar, mide intelectualmente lo que es producido. En tercer lugar, la causa final última no es indiferente a sus creaturas, sino que ordena providencialmente cada creatura a sí misma en cuanto a su fin último. El gobierno divino es la ejecución de este plan providencial (*executio providentiae*)[34]. En esta ejecución, la causa divina mueve a sus creaturas, de acuerdo con sus naturalezas racionales o irracionales, hacia su fin último. Para comprender esta moción divina en las creaturas y la aplicación divina de las potencias operativas a la operación, necesitamos considerar la causalidad divina y su integración con la noción de participación.

El tratamiento que hace Tomás de Aquino de la creación en *ST* I, qq. 44-119, se divide según una triple consideración de la procesión de las creaturas desde Dios: la *causalidad eficiente* concierne a la producción de las creaturas (qq. 44-46); la causalidad ejemplar concierne a la distinción de las creaturas (qq. 47-102); y la causalidad final concierne a la conservación y gobierno de las creaturas (qq. 103-19)[35]. Es interesante notar que mientras Suárez considera la concurrencia y la aplicación bajo la noción de causalidad eficiente, Tomás de Aquino considera la moción divina y la aplicación en la sección sobre la causalidad final[36].

En cuanto a la causalidad eficiente, Tomás de Aquino sostiene que Dios es la causa eficiente del *ens* creado en cuanto le dona el *esse* participado: "Todos los demás [aparte] de Dios no son su propio ser [*esse*], sino que participan en el ser [*esse*]. Por tanto, es necesario que todo lo que se diversifica según diversas participaciones en el

---

[34] *In Sent*. I, d. 39, q. 2, a. 1, ad 1. Véase también *ST* I, q. 23, a. 2 (Leon. 4.273): "Sed executio providentiae, quae gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem est in gubernante".

[35] Rudi te Velde, *Aquinas on God* (Aldershot: Ashgate, 2006), 125-26: "El aspecto de la *producción* está asociada inequívocamente con la causa eficiente (*causa efficiens*); la *distinción* se refiere a la causa formal extrínseca (*causa exemplaris*), y la dupla *preservación/gobierno* está relacionada con la causa final (*causa finalis*)".

[36] Francisco Suárez, *On Creation, Conservation, & Concurrence. Metaphysical Disputations 20-22*, trans. A. J. Freddoso (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2002); véase esp. 169-208 sobre su teoría de la aplicación. Suárez tiende a ver la acción de la creatura como necesitada solo de una causa eficiente sustentadora, mientras que Tomás de Aquino ve la operación de la creatura como necesitada de una causa eficiente moviente y de una causa final. Según la visión de Suárez, la creatura es dueña de la dirección de su operación y especifica su acto. Según la visión de Tomás de Aquino, la creatura está inclinada hacia su fin último y obra para alcanzarlo.

ser, para ser más o menos perfecto, sea causado por el único Primer Ser"[37]. Al crear, Dios dona simultáneamente el *esse* y produce lo que recibe el *esse*[38]. La consideración propiamente metafísica del ente no es como *este* ser (*hoc ens*) o como *tal* ente (*tale ens*), sino la consideración del ente en cuanto ente (*ens in quantum est ens*), y la consideración de la causa de las cosas, no como éstas o como tales, sino en cuanto entes. "Por tanto, todo lo que es causa de las cosas en cuanto entes, debe ser causa de las cosas, no solo en cuanto son *tales* por las formas accidentales, ni en cuanto son *éstas* por las formas sustanciales, sino también en cuanto a todo lo que pertenece a su ser en absoluto de cualquier modo"[39].

En cuanto a la causalidad ejemplar, revoco en primer lugar que todo ente creado tiene ser (*actus essendi*) según la medida de su esencia. La esencia misma está predeterminada por la idea divina, que no es otra cosa que la esencia divina conocida por Dios como imitable y participable. La causalidad eficiente divina implica siempre una causalidad ejemplar[40]. Así como el ser y la esencia de Dios son realmente idénticos, también la esencia de Dios y sus ideas divinas son idénticas *secundum rem*. La interpretación de Louis-Bertrand Geiger de Tomás de Aquino tiende a dividir la causalidad eficiente y la causalidad ejemplar en dos líneas o sistemas diferentes de participación[41]. La interpretación de Fabro, en cambio, rechaza esta bifurcación de la participación, y defiende una única línea de participación entre la creatura (efecto) y Dios (causa)[42]. Esta única línea de participación puede considerarse según las tres causalidades extrínsecas. Con respecto al aspecto de la causalidad ejemplar, Gregory Doolan ha articulado la noción de participación de la siguiente manera:

> Aunque la esencia creada no participa en su idea ejemplar, el [*ens*] finito del que es principio sí participa en una semejanza del ejemplar que es la naturaleza divina. Mediante esta participación, la esencia creada recibe y limita el *esse*. Esta

---

[37] *ST* I, q. 44, a. 1 (Leon. 4.455): "Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est".

[38] *De pot*., q. 3, a. 1, ad 17.

[39] *ST* I, q. 44, a. 2 (Leon. 4.458): "Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo".

[40] Alain Contat, "*Esse*, *essentia*, *ordo*. Verso una metafisica della partecipazione operativa", 17. Véase Tomás de Aquino, *In Sent*. II, d. 3, q. 3, a. 1.

[41] Louis-Bertrand Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París: Vrin, 1942).

[42] Cornelio Fabro, "The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation", en *Selected Works of Cornelio Fabro* (Chillum: IVE Press, 2016), 83: "Afirmar, como se ha hecho (Geiger), que Tomás sostiene como distintas la participación por similitud (*secundum similitudinem*) y la participación por composición (*secundum compositionem*), es romper la síntesis tomasiana en su centro, que es la asimilación y mutua subordinación de las duplas de acto-potencia y *participatum-participans* en la emergencia del nuevo concepto de *esse*." Alain Contat, "*Esse, essentia, ordo*: Verso una metafisica della partecipazione operativa", 19 (traducción del autor): "Es verdad, pues, que ente creado (*ens*) procede del Creador según dos líneas causales, eficiente y ejemplar; pero solo hay una relación de participación del *ens* finito en el Ser infinito, y es la participación que, resultante de la composición del *esse* – acto de ser creado – con su *essentia* – potencia correlativa del ser, funda una relación de semejanza entre este *ens* y el Ser del que procede".

> limitación, sin embargo, es dependiente de la formación ontológicamente previa de la idea divina que determina el modo de ser limitado de la esencia creada. Así, aunque la naturaleza divina es imitable en sí misma, un ente finito solo la imita realmente porque Dios conoce su naturaleza como imitable y quiere que sea realmente imitada[43].

Doolan sostiene también que el modo de ser de la esencia está determinado por la idea divina; su actualidad está determinada por la participación del ente finito (*ens*) en una semejanza de la naturaleza divina. Para Tomás de Aquino, el ejemplarismo divino es doble[44]. Doolan escribe: "Como causa ejemplar de la esencia creada, las ideas divinas son las causas de un principio de potencia que requiere un principio de acto; como causa ejemplar del acto de ser, la naturaleza divina es la causa de un acto que requiere un principio de limitación"[45].

A las causalidades de la producción eficiente y de la determinación ejemplar, hay que añadir la de la ordenación final. Dios creador comunica libremente su bondad a las creaturas, las cuales, a su vez, pretenden adquirir su perfección, que es una semejanza de la perfección y bondad divinas[46]. Esta secuencia ha sido articulada por Alain Contat de la siguiente manera:

> El *exitus a principio* de la sustancia creada lleva consigo la exigencia ontológica del *reditus in finem*: el donar del ser al *ens* se cumple en el retorno del que recibe el don al dador mediante la fecundidad del don, que "empuja" al suppositum creado a su perfección. Así, si la criatura se refiere a Dios según un nexo de procesión, como un *ens per participationem* al Ser *per essentiam*, entonces la misma creatura se ordenará a Dios como un bien *per participationem* a la Bondad *per essentiam* según un nexo de finalidad. El *ens per participationem* se refiere a Dios como primer [causa] eficiente en cuanto su acto de ser está compuesto con su esencia, y a Dios como primer [causa] ejemplar en cuanto el mismo *esse* es medido por la esencia concretada; ahora bien, el mismo *ens per participationem* se refiere a Dios como fin último en cuanto su bondad particularizada—por ser participada—se ordena *per se* a la bondad *per essentiam* del Ser Subsistente. Esta tercera línea causal funda un nuevo aspecto de la participación, que se manifiesta como asimilación dinámica de la creatura al Creador[47].

La relación de participación causal entre la creatura y el Creador, bajo el aspecto de la causalidad eficiente, subraya la dependencia ontológica de la creatura compuesta respecto al Creador simple. La relación de participación, bajo el aspecto de la

---

[43] Gregory T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 242.

[44] Gregory T. Doolan, "Fabro's Double Participation and Aquinas's Double Exemplarism", en *Studia Fabriana. Cornelio Fabro. Essential Thinker. Philosopher of Being and of Freedom*, ed. Nathaniel Dreyer (Chillum: IVE Press, 2017), 67-88.

[45] Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, 243.

[46] *ST* I, q. 44, a. 4 (Leon. 4.461): "Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae".

[47] Alain Contat, "*Esse, essentia, ordo*: Verso una metafisica della partecipazione operativa", 21 (traducción del autor).

causalidad ejemplar, subraya la imitación de la naturaleza divina por parte de la creatura según la medida intelectual de los ejemplares divinos. La relación de participación, bajo el aspecto de la causalidad final, enfatiza el orden de la creatura a la bondad divina, alcanzada a través de la operación. El *ordo* de la creatura es consecuente a la esencia, pero arraigado en última instancia en el *esse* de la creatura.

## Aplicación divina

En la primera sección he argumentado que, según Tomás de Aquino, la operación de la creatura está intrínsecamente enraizada en su acto de ser. La esencia de la creatura, las potencias operativas y los hábitos operativos median entre el acto de ser y la operación de diversas maneras. Presenté esto en oposición a la visión escolástica que tiende a sostener que los accidentes y las operaciones tienen ser (*esse*) aparte del acto de ser de la creatura. En la segunda sección, argumenté que Dios produce, mide y ordena el ente (*ens*) creado. La creatura depende de Dios, imita a Dios y es atraída hacia Dios a través de su operación ordenada. Opuse esto a la visión escolástica que postula dos líneas causales, una para la esencia y otra para la existencia, y enfatiza casi exclusivamente cómo la creatura depende de Dios.

Con el marco de la causalidad intrínseca y extrínseca en su lugar, pasamos ahora a la teoría de Tomás de Aquino de que Dios mueve a las creaturas racionales e irracionales aplicando sus potencias operativas a su operación. La clave del punto de vista de Tomás de Aquino es que la creatura no solo tiene el ser participado (*esse*) de Dios, sino que también tiene una potencia participada y una capacidad de operar. Tomás de Aquino sostiene que la sustancia creada es por razón de su operación[48], mediante la cual alcanza su fin. En la creatura hay potencias operativas naturales que son realmente distintas y fluyen, por así decirlo, de la esencia sustancial[49]. Estas potencias operativas creadas necesitan ser aplicadas a la acción según el principio de que "todo lo que se mueve es movido por otro" (*omne quod movetur ab alio movetur*)[50]. Repasemos ahora cronológicamente los principales textos de Tomás de Aquino sobre la aplicación divina. Veremos que el desarrollo de la doctrina de Tomás de Aquino es bastante consistente y conduce a una visión matizada de cómo es movida la voluntad de la creatura espiritual.

### *Scriptum super libros Sententiarum* (1256-59)

Bernard Lonergan postula que la aplicación no aparece en las primeras obras de Tomás de Aquino porque éste "no había resuelto los problemas especulativos

[48] *SCG* I, c. 45 (Leon. 13.136): "omnis substantia est propter suam operationem".
[49] *De spir. creat.*, 11.
[50] Contat, "*Esse, essentia, ordo*", 62.

inherentes a la concepción de la certeza causal de la providencia"[51]. Lonergan escribe: "En el comentario a las *Sentencias* y en el *De veritate*, Dios opera la operación de las creaturas porque Él es creador y conservador; en obras posteriores se afirman más prominentemente otros motivos, a saber, la aplicación, la instrumentalidad, la finalidad. Paralelamente, en las obras anteriores se afirma que las creaturas no pueden obrar sin Dios, mientras que en las obras posteriores se afirma que no pueden obrar sin la moción divina"[52]. Ahora bien, a pesar de que no aparece el término "aplicación", hay al menos un texto en el *Scriptum* en el que Tomás de Aquino sí habla acerca de que la potencia de Dios actúa como un intermediario que une la potencia de la creatura a su efecto. Tomás de Aquino escribe: "En efecto, la potencia de una creatura no puede alcanzar su efecto sino por la potencia del Creador, de quien procede toda potencia, preservación de la potencia y orden al efecto. Por esta razón, como se dice en el mismo lugar del *Libro de las Causas*, la causalidad de la causa secundaria está enraizada [*firmatur*] en la causalidad de la causa primera"[53].

Aquí Tomás de Aquino apela al *Liber de Causis*, que influye mucho en su pensamiento sobre la aplicación divina y afirma que "la operación, por la cual la causa segunda causa un efecto, es causada por la Causa Primera". En su exposición del libro, escrita mucho más tarde, Tomás de Aquino escribe que "la Causa Primera ayuda a la causa segunda, haciéndola actuar"[54]. La causa segunda tiene tanto su sustancia como su potencia de actuar (*potentiam sive virtutem operandi*) de la Causa Primera[55]. La causa segunda es capaz de actuar sobre su efecto solo por la potencia de la Causa Primera: "El efecto, pues, procede de la causa segunda solo por el poder de la Causa Primera. El poder de la Causa Primera permite, pues, que el efecto sea afectado por la potencia de la causa segunda. Por lo tanto, es afectado primero por la potencia de la Causa Primera"[56]. Aunque la exposición de Tomás de Aquino del *Liber de Causis* fue escrita mucho más tarde, las ideas contenidas en el *Liber de Causis* ya informan los puntos de vista de Tomás de Aquino en el *Scriptum*.

---

[51] Bernard Lonergan, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas* (Toronto: University of Toronto Press, 2000), 82.

[52] *Ibid.*, 92-93.

[53] *In Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 4 (Parma 6.589): "non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae". Steven E. Baldner y William E. Carroll, trans., *Aquinas on Creation: Writings on the "Sentences of Peter Lombard"* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997), 85-86.

[54] *In De caus.,* lect. 1 (Saffrey 7): "sed operatio qua causa secunda causat effectum, causatur a causa prima, nam *causa prima adiuvat causam secundam* faciens eam operari".

[55] *Ibid.*: "causa enim secunda, cum sit effectus causae primae, *substantiam* suam habet a causa prima; sed a quo habet aliquid substantiam, ab eo habet *potentiam* sive virtutem operandi; ergo causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima".

[56] *Ibid.* (Saffrey 7-8): "Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae; ergo et causatum non procedit a causa secunda nisi per virtutem causae primae; sic igitur virtus causae primae dat effectui ut attingatur a virtute causae secundae; prius ergo attingitur a virtute causae primae".

*Summa contra Gentiles* (1259-65)

En *SCG* III, Tomás de Aquino trata del orden de las creaturas a Dios en cuanto a su fin, establece que Dios es el fin de todas las cosas y establece que "asemejarse a Dios [*assimilari ad Deum*] es el fin último de todas las cosas"[57]. Cada cosa creada imita la bondad divina según su modo y tiende a la semejanza divina mediante su operación[58]. Después de establecer que Dios es el fin de todas las cosas y que Dios gobierna el universo mediante la providencia divina, Tomás de Aquino aborda el problema de la moción divina en III, cap. 67, y proporciona seis argumentos para probar que Dios es la causa del operar en todos los agentes operantes. Los tres primeros argumentos establecen que las potencias operativas de la creatura dependen de Dios. El cuarto argumento sostiene que Dios también aplica las potencias a la operación. El quinto argumento introduce la distinción entre la causalidad principal de Dios y la causalidad instrumental de la creatura. El sexto trata de Dios como causa final de la operación de la creatura.

El primer argumento se centra en el hecho de que todos los agentes operantes son causados por Dios y, en la medida en que ellos mismos causan el ser, se dice que operan por la potencia de Dios. Tomás de Aquino escribe: "Ahora bien, todo *operans* es en cierto modo causa del ser [*causa essendi*], ya sea según el *esse* substancial o según el *esse* accidental. Pero nada es causa del ser sino en cuanto actúa por la potencia de Dios. Por tanto, todo *operans* obra por la potencia [*virtutem*] de Dios"[59]. En este argumento está implícita la noción de causalidad participada. Los agentes operantes son causas del ser, no en un sentido absoluto de producir el ser *ex nihilo*, sino en la medida en que influyen en el *esse* sustancial de un *ens* finito (como causa de la generación y la corrupción) y en el *esse* accidental de los entes finitos (como causa de los cambios accidentales)[60]. El segundo argumento de Tomás de Aquino complementa al primero y se centra en la potencia operativa del agente creado, que le ha sido dado por Dios. Argumenta: "Toda operación que resulta de una cierta potencia [*virtutem*] se atribuye como causa a aquello que ha dado esa potencia…Ahora bien, toda potencia en cualquier agente procede de Dios, como de un primer principio de toda perfección. Por tanto, puesto que toda operación procede de una potencia, la causa de toda operación debe ser Dios"[61]. El tercer argumento sostiene que la potencia operativa

[57] *SCG* III, cap. 20.

[58] *SCG* III, cap. 21.

[59] *SCG* III, cap. 67 (Leon. 14.190): "Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute Dei, ut ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei".

[60] Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, 193: "Siempre que una nueva sustancia es eficientemente causada por un agente natural o creado, la causalidad de dicho agente se aplica tanto al acto de ser en sí (*esse*) de la nueva sustancia como a una determinación particular del *esse* tal como se realiza en dicha sustancia. La causalidad de la determinación particular (tal o cual tipo de forma) se debe a la causa eficiente creada en la medida en que opera por su propia potencia inherente como causa principal. La causalidad del acto de ser en sí (*esse*) se le asigna a ella como una causa instrumental que actúa con la potencia de Dios, y a Dios mismo como causa principal del mismo".

[61] *SCG* III, cap. 67 (Leon. 14.190): "Omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem: sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum, secundum quam sunt gravia et levia, et ideo causa motus ipsorum dicitur

dada al agente creado es conservada por Dios. Si cesara la influencia divina, toda operación cesaría[62].

El cuarto argumento aborda el tema que es el corazón de este capítulo. Los tres primeros argumentos han tratado de las causas creadas que influyen en el ser de sus efectos por la potencia de Dios, con Dios como causa de las potencias operativas de los agentes creados y como conservador de sus potencias operativas. Ahora bien, Tomás de Aquino sostiene que Dios no solo causa y conserva las potencias operativas, sino que también las aplica a la operación. Aquello que aplica una potencia activa a la acción se dice que es la causa de esa acción. Toda aplicación de la potencia (*virtus*) a la operación es principal y primariamente obra de Dios[63]. La razón es que las potencias operativas se aplican a sus operaciones propias mediante algún movimiento del cuerpo o del alma y Dios es el primer principio de ambos tipos de movimiento porque Dios es el Primer Motor enteramente inmóvil[64]. Al decir que Dios aplica la potencia operativa de la creatura a la operación, Tomás de Aquino no niega que la creatura sea la causa de su acción. En *ST*, una obra posterior, Tomás de Aquino aborda cómo la voluntad aplica las potencias del alma a la operación. Tomás de Aquino resalta en particular cómo Dios mueve la voluntad de la creatura intelectual: "Del mismo modo, todo movimiento de la voluntad por el que las potencias se aplican a la operación se reduce a Dios, como a un primer objeto del apetito y a un primer *volens*. Por tanto, toda operación debe atribuirse a Dios, como a un agente primero y principal"[65]. Asimismo, en *ST* I, q. 105, a. 4, Tomás de Aquino establece claramente las dos maneras en que Dios mueve la voluntad: como objeto suficiente de la voluntad y como el que inclina eficazmente la voluntad a su fin último.

El quinto argumento de Tomás de Aquino se concentra en cómo todos los agentes creados actúan a través de la potencia de Dios. Tomás de Aquino introduce aquí la distinción entre agente principal y agente instrumental. Todas las causas agentes subsecuentes actúan a través de la potencia de la Causa Primera. Dios es la Causa Primera, por lo que todas las causas agentes inferiores actúan a través de su potencia. Pero la causa de una acción es aquélla por cuya potencia se realiza la acción, más que aquél que actúa: el agente principal, por ejemplo, más que el instrumento. Por tanto, Dios es causa de toda acción más especialmente que las causas agentes segundas[66].

---

esse generans, qui dedit formam. Omnis autem virtus cuiuscumque agentis est a Deo, sicut a primo principio omnis perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cuiuslibet operationis causa sit Deus".

[62] *Ibid.*: "Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam".

[63] *Ibid.*: "Quicquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis […]. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo".

[64] *Ibid.*: "Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Est enim primum movens omnino immobile".

[65] *Ibid.*: "Similiter etiam omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti".

[66] *Ibid.*: "In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum

El sexto argumento sostiene que todos los agentes creados se ordenan, mediante su operación, a Dios en cuanto a su fin. Todo agente se ordena, mediante su operación, a un fin último, o bien la operación misma es el fin, o bien la obra (*operatum*), que es el efecto de la operación, es el fin. Ahora bien, ordenar las cosas a su fin es prerrogativa de Dios. Y así, es necesario decir que todo agente actúa por la potencia divina. Por lo tanto, Él es la causa de la acción de todas las cosas[67].

El capítulo 70 aborda también el problema de la aplicación. En el agente, Tomás de Aquino distingue entre la cosa misma que actúa y la potencia por la que actúa. La potencia del agente inferior depende de la potencia del agente superior, en cuanto que el agente superior da la potencia al agente inferior por la que puede actuar; o la preserva; o incluso la aplica a la acción. Lo natural no produce su efecto propio sino por la potencia divina. Al mismo tiempo: "El mismo efecto no se atribuye a una causa natural y a la potencia divina de tal manera que en parte sea hecho por Dios y en parte por el agente natural; sino que es hecho enteramente por ambos, según un modo diferente, así como el mismo efecto se atribuye enteramente al instrumento y también enteramente al agente principal"[68].

En resumen, Tomás de Aquino sostiene que Dios es la causa de las acciones de todas las cosas en la medida en que crea y conserva el ser (*esse*) y las potencias operativas de la creatura. Tanto el ser como las potencias operativas pueden considerarse según la noción de participación. La creatura ejerce una causalidad participada, al haber recibido de Dios tanto el ser como la potencia. En segundo lugar, Dios es la causa en la medida en que dirige a la creatura a su fin último a través de su operación. En tercer lugar, Dios es la causa de toda operación en la medida en que aplica las potencias operativas creadas de la creatura a su operación. Esta aplicación puede asimilarse a la relación entre una causa principal y una causa instrumental.

### *Quaestiones disputatae De potentia* (1265-66)

Tomás de Aquino trata de la aplicación en *De potentia*, q. 3, a. 7. Se pregunta: "¿Si Dios obra en las operaciones de la naturaleza?". Después de descartar diferentes teorías, Tomás de Aquino sostiene que Dios es la causa de la acción de la creatura de

---

caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, ut in primo ostensum est. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes".

[67] *Ibid.*: "Omne operans per suam operationem ordinatur ad finem ultimum: oportet enim quod vel operatio ipsa sit finis; vel operatum, quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, sicut supra ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens virtute divina agat. Ipse est igitur qui est causa actionis omnium rerum".

[68] *SCG* III, cap. 70 (Leon. 14.207): "Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus".

cuatro maneras[69]. En primer lugar, Dios es la causa que da al efecto la potencia de operar (*virtutem operandi*). Así, Dios es la causa de la acción de una creatura al causar o constituir en el ser la potencia natural de la creatura[70]. En segundo lugar, se dice que el conservador de una potencia causa la acción del efecto: así, Dios es la causa de la acción de una creatura al conservar en el ser la potencia natural de la creatura[71].

El tercer modo en que se dice que una cosa causa la acción de otra es moviéndola a actuar: así, Dios es la causa de la acción de una creatura moviendo y aplicando (*movens et applicans*) la potencia natural de la creatura a lo que ha de hacerse. Este argumento procede de la siguiente manera: nada se mueve ni actúa por sí mismo a menos que sea un motor no movido (*movens non motum*), por lo tanto, la acción de un motor movido es causada por el primer motor inmóvil no solo en cuanto que el Primer Motor causa y conserva la potencia activa, sino también en cuanto que aplica la potencia a la acción (*applicatio virtutis ad actionem*). Tomás de Aquino pone el ejemplo de cómo el hombre es causa de la incisión al aplicar la forma del "filo" de un cuchillo a la operación de cortar moviéndolo. La segunda causa se compara a la primera como un instrumento a un agente principal: el hacha es la causa del trabajo del artesano no por su propia forma, sino por la potencia del artesano que la mueve para que participe de su potencia[72].

El cuarto modo en que se dice que una cosa causa la acción de otra es en la medida en que la causa instrumental participa en algo de la potencia de la causa principal a través del movimiento de la causa: así, Dios es la causa de la acción de una creatura en la medida en que la potencia de la causa segunda participa en su potencia[73]. Este cuarto argumento abre la posibilidad de ver la potencia operativa de la creatura como una potencia participada: una potencia creada que participa en la potencia de su causa. Mientras que el primer modo de causar la acción de la creatura se centra en la producción y consiguiente dependencia de la potencia de la creatura respecto de Dios,

---

[69] Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 451-52: "Como Tomás señala en la q. 3, a. 7 de su *De potentia*, puede decirse que Dios causa las acciones realizadas por los agentes creados de cuatro maneras diferentes: (1) dando a un agente creado la potencia por medio de la cual actúa; (2) sosteniendo (conservando) continuamente esta potencia creada en el ser; (3) moviendo o aplicando la potencia operativa creada a su actividad; (4) sirviendo como causa principal de aquello de lo que el agente creado es una causa instrumental. Con respecto al punto 4, hay que notar que a veces Tomás utiliza el lenguaje de causa primera y causa segunda en lugar del de causa principal y causa instrumental para expresar esta relación entre Dios y los demás agentes".

[70] Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, 185: "En primer lugar, esto puede suceder porque [la causa] otorga a esas otras cosas su potencia misma de actuar. De esta manera, Dios produce efectivamente las acciones de la naturaleza creada, puesto que da a las cosas naturales las potencias por medio de las cuales actúan".

[71] *De pot*., q. 3, a. 7.

[72] *Ibid.*

[73] Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, 192-93: "Según este modo, Dios causa la acción de todo agente o causa natural del modo en que una causa principal causa la acción realizada por una causa instrumental. En consecuencia, Tomás sostiene (de acuerdo con la cosmovisión física de su tiempo) que ninguna causa puramente natural puede ejercer la causalidad con respecto a una especie de cosas inferiores excepto en la medida en que actúa a través de la potencia de, como un instrumento de, un cuerpo celeste. Y ningún agente puramente natural puede ejercer la causalidad con respecto al *esse* excepto en la medida en que actúa con la potencia de Dios".

este cuarto modo invoca la noción de participación, que significa que la creatura ha recibido verdaderamente la potencia de actuar.

El *De potentia* de Tomás de Aquino ha seguido un esquema similar al de la *Summa contra Gentiles*. Tomás de Aquino establece primero que Dios crea y conserva las potencias operativas de la creatura. A continuación, argumenta que estas mismas potencias, por el hecho de no ser motores inmóviles, deben ser reducidas a actuar por un primer motor no movido e inmóvil. Como potencias activas que fluyen de la esencia y del ser de la creatura, no están completamente en potencia en sí mismas, sino que están en potencia a su operación.

### *Compendium theologiae* (1265-73)

*Comp. theol.* I.130 contiene una presentación muy concisa de la moción divina. El texto añade que el movimiento de la creatura y la moción divina son simultáneos:

> Las causas segundas no actúan sino por la potencia de la causa primera; así, los instrumentos operan bajo la dirección del arte. Por consiguiente, todos los agentes por medio de los cuales Dios lleva a cabo el orden de su gobierno solo pueden actuar por la potencia de Dios mismo. La acción de cualquiera de ellos es causada por Dios, como el movimiento de un móvil es causado por la moción del motor. Y *movens* y *motum* deben ser simultáneos. De ahí que Dios deba estar interiormente presente a cualquier agente como actuando en él siempre que mueve al agente a actuar[74].

La visión de Tomás de Aquino sobre la simultaneidad de la moción divina (como *movens*) y la moción de la creatura (como *motum*) mitiga un poco la tendencia escolástica a etiquetar la moción divina como pre-moción, aunque se dice que "pre-" se refiere a la prioridad causal y no a la prioridad temporal de la moción divina.

### *Summa theologiae* (I: 1265-68; I-II: 1271)

El tratamiento que hace Tomás de Aquino de la aplicación divina en la *ST* I, q. 105, a. 5, no sigue el esquema cuádruple del *De potentia* del creador de la potencia natural, conservador de la potencia natural, aplicador de la potencia natural y fuente de la potencia participada, sino más bien un esquema triple de fin, agente y forma, al que añade la creación y conservación de las formas de los agentes creados[75].

---

[74] *Comp. theol.*, I.130 (Leon. 42.130): "Quia vero causae secundae non agunt nisi per virtutem primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia alia agentia per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cuiuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut motus mobilis a motione moventis; movens autem et motum oportet esse simul: oportet igitur quod Deus cuilibet agenti assit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet".

[75] Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 452: "En la *Summa theologiae* I, q. 105, a. 5, Tomás expone el mismo punto de forma ligeramente diferente. Dios obra en las actividades realizadas por los agentes creados: (1) sirviendo como causa final de tales agentes; (2) actuando como causa eficiente de sus operaciones, en cuanto que las causas segundas actúan por razón de la causa

La aplicación se considera bajo la tercera rúbrica de la forma. La materia, afirma Tomás de Aquino, no es un principio de acción, sino que es el sujeto que recibe el efecto de la acción. El orden de los tres principios de acción es el siguiente: el primer principio de acción es el *fin* que mueve al agente; el segundo es el *agente*; el tercero es la *forma* de aquello que el agente aplica a la acción (aunque el agente también actúa a través de su propia forma)[76]. Dios, argumenta Tomás de Aquino, obra en cada operante (*operans*) según estos tres principios de acción y en la medida en que da y preserva los agentes creados y sus potencias operativas.

En primer lugar, Dios es la causa de toda operación como fin: toda operación tiene por objeto algún bien, y nada es bueno sino en cuanto participa de una semejanza con el bien supremo, que es Dios. Por tanto, Dios mismo es causa de toda operación en cuanto fin[77]. En segundo lugar, Dios es causa de toda operación como agente: el agente segundo actúa siempre en virtud del primer agente; todos los agentes actúan en virtud de Dios mismo y, por tanto, Él es causa de la acción en todo agente[78]. En tercer lugar, Dios es causa de toda operación en cuanto que Él aplica las formas y las potencias de los agentes segundos a la operación[79]. Tomás de Aquino añade que Dios no solo aplica las potencias a la operación, sino que es causa de toda operación en cuanto da a los agentes creados su forma, que es el principio de acción[80], y en cuanto conserva las formas y potencias de los agentes creados[81].

En varios lugares de la *Summa theologiae*, Tomás de Aquino aborda la cuestión de qué es lo que mueve a la voluntad. En *ST* I, q. 105, a. 4, Tomás de Aquino argumenta que Dios mueve la voluntad suficiente y eficazmente a su objeto, el bien universal: *suficientemente* en cuanto que Él es el bien universal y es el único que llena la voluntad; *eficazmente* en cuanto que Él causa la potencia de querer e inclina

---

primera que las mueve a actuar; (3) dando a los agentes creados las formas que son sus principios de operación y manteniéndolos en el ser. Como he indicado en otro lugar, podríamos combinar en uno solo el tercer y cuarto modo mencionados en el texto del *De potentia*, como parece hacer el propio Tomás, y ver esto como equivalente al segundo modo del texto de *ST* I, q. 105".

[76] *ST* I, q. 105, a. 5 (Leon. 4.475-76): "Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat)".

[77] *Ibid.* (Leon. 4.476): "Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis".

[78] *Ibid.*: "Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi, nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium".

[79] *Ibid.*: "Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit".

[80] *Ibid.*: "Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis".

[81] *Ibid.*: "sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse".

interiormente la voluntad al bien universal[82]. Esto no excluye que la voluntad sea movida de otras maneras. De hecho, en I-II, q. 9, Tomás de Aquino establece que la voluntad es movida de cuatro maneras. En primer lugar, Tomás de Aquino sostiene que la voluntad es movida por el intelecto humano en cuanto le presenta un objeto bueno y, en segundo lugar, que es movida por el apetito sensitivo[83]. En tercer lugar, la voluntad, mediante su volición del fin, se mueve a sí misma a querer los medios para el fin[84]. Por último, la voluntad es movida en el ejercicio de su acto solo por Dios como principio extrínseco[85]. En I-II, qq. 15-16, Tomás de Aquino afirma que, en el caso de la creatura racional, la voluntad mueve las potencias del alma a sus actos y las aplica a la operación[86].

Al decir, por una parte, que la voluntad se mueve a sí misma y aplica las potencias del alma a su operación y, por otra, que Dios aplica las potencias operativas de la creatura a la operación, Tomás de Aquino no se contradice. Wippel se refiere a este problema en conexión con *ST*, I, q. 83, a. 1, donde Tomás de Aquino responde a la objeción de que, como Dios mueve la voluntad, el ente humano no es libre. Wippel resume la respuesta de Tomás de Aquino de la siguiente manera: "Al responder, Tomás señala que la voluntad es causa de su propia moción, ya que por medio del libre albedrío el hombre se mueve a sí mismo a actuar. Sin embargo, añade Tomás, la presencia de la libertad no requiere que un agente libre sea la primera causa de su propia moción. Así, para que algo sea considerado causa de otra cosa, no es necesario que sea una causa primera, sino que puede ser una causa segunda. Así también, Dios, como causa primera, mueve tanto a los agentes naturales como a los agentes voluntarios. Del mismo modo en que el hecho de que mueva las causas naturales no destruye el hecho de que sean causas, tampoco el hecho de que mueva los agentes voluntarios se opone al hecho de que sigan siendo causas voluntarias. Más bien, mueve a cada uno de acuerdo con su naturaleza"[87].

## Conclusión

En la introducción postulé que las deficiencias de la teoría de la concurrencia general de Molina y de la teoría de la premoción física de Báñez pueden superarse mediante una mejor comprensión de la metafísica del *actus essendi* y de la participación de Tomás de Aquino y una lectura más atenta del pensamiento de Tomás de Aquino sobre la aplicación divina. Según la interpretación intensiva del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino articulada por Cornelio Fabro y Alain Contat, la actividad operativa es la actualidad última que "emana" del acto de ser

[82] *ST* I, q. 105, a. 4.
[83] *ST* I-II, q. 9, aa. 1-2.
[84] *ST* I-II, q. 9, a. 3.
[85] *ST* I-II, q. 9, aa. 1-6.
[86] *ST* I-II, q. 16, a. 1 (Leon. 6.114): "voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem".
[87] Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, 263.

(*actus essendi*) intensivo y emergente, y no algo completamente extraño al acto de ser que se añade extrínsecamente a la creatura. La operación lleva el suppositum creado a su plenitud y perfección última.

Sin embargo, en la medida en que las potencias operativas de la creatura están en potencia, necesitan en última instancia ser reducidos al acto y aplicados a la operación por el Primer Motor Inmóvil. Como escribe Contat, la aplicación divina puede verse como Dios liberando la potencia dinámica participada de la creatura:

> En el plano metafísico, la potencialidad de la esencia creada reverbera en sus potencias operativas, que no pueden actuar u operar sin una moción actuante, en virtud del principio…*quidquid movetur ab alio movetur*. Por esta razón, en el orden trascendental, la "aplicación" de la potencia operativa creada a su operación—a saber, el pasaje del acto primero al acto segundo—requiere una intervención de la Causa Primera, que quita la potencialidad al agente creado y "libera", por así decirlo, su potencia dinámica[88].

Para Tomás de Aquino, la ordenación de una creatura a su fin último y a su perfección tiene sus raíces en su *actus essendi*. El acto intensivo de ser emerge en *operari* mediado por la esencia y sus potencias operativas. La inclinación u orden natural es consecuente a la esencia creada, pero en última instancia radica intrínsecamente en el acto de ser de la creatura, que busca unirse a su principio y trata de comunicarse en la medida de lo posible. La metafísica del *actus essendi* de Tomás de Aquino defiende varios niveles de acto y de potencia correlativa, fundados en los dos principios fundamentales en una creatura finita[89]. En última instancia, toda reducción causal de la potencia al acto requiere la influencia causal del Primer Motor, de quien se dice, en este caso, que aplica la potencia operativa de la creatura a su acción.

Según la noción de causalidad eficiente, Dios simultáneamente dona el *esse* y produce lo que recibe el *esse*. Según la noción de causalidad ejemplar, Dios, a través del conocimiento de su ser como imitable y participable, mide intelectualmente la producción de la creatura. Según la noción de causalidad final, Dios ordena a la creatura irracional a que participe, según su naturaleza, de la bondad divina. La operación de la creatura irracional está marcada por la determinación y no plantea ninguna dificultad a la tesis de Tomás de Aquino de que Dios aplica las potencias operativas de la creatura irracional a sus operaciones. La operación de la creatura racional libre no está marcada por la determinación. Tomás de Aquino afirma que, por una parte, el apetito racional de la creatura se aplica a su operación y, por otra, que Dios aplica la potencia operativa de la voluntad a la operación no solo suficientemente como bien último y universal que llena la voluntad, sino también efectivamente en cuanto que Dios inclina hacia sí la voluntad de la creatura. La inclinación de la voluntad de la creatura racional por Dios hacia sí mismo no es lo mismo que la

[88] Contat, "*Esse, essentia, ordo*", 62.
[89] *Ibid.*, 58.

determinación del apetito de la creatura irracional por Dios hacia una cosa y, de este modo, no se compromete la libre elección de la creatura racional[90].

A lo largo de este artículo, he mostrado que, en el caso de la operación libre de la creatura racional, Tomás de Aquino habla de inclinación y aplicación, y no de premoción física, predeterminación o concurrencia. Espero que mi lectura de la obra de Tomás de Aquino a la luz de la exégesis de estudiosos como Fabro, Gilson, Contat, Wippel, Shanley y Doolan, contribuya a una comprensión más auténtica del rol de la causalidad divina en la operación creada.

[90] Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, 263: "Este parece ser el pensamiento filosófico final de Tomás sobre este punto. Dios mueve a cada agente creado a actuar de acuerdo con su naturaleza. Él mueve a los agentes que actúan libremente a actuar de acuerdo con su naturaleza, es decir, libremente. Ni la certeza de la ciencia divina ni el carácter causal de la voluntad divina menoscaba la libertad del hombre. De hecho, señala Tomás de Aquino, sería más repugnante para la moción divina que la voluntad creada fuera movida a actuar necesariamente en lugar de actuar libremente. Solo esta última clase de moción divina está de acuerdo con la naturaleza de la voluntad creada".